

Universidad del Salvador
Facultad de Filosofía, Historia y Letras
Escuela de Filosofía

**Aproximación a una interpretación unitarista del
objeto de la «metafísica» en la *Metafísica* de
Aristóteles**



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Tesis de Licenciatura

Director: Dr. Armando Poratti.
Alumno: Horacio A. Gianneschi.

Buenos Aires, 2004

Índice

	Págs.
Introducción	1
 Capítulo I: La ciencia que estudia el ente en cuanto ente (Ontología)	
I – <i>Acerca de la posibilidad de la Ontología</i>	7
II – <i>Atributos que le pertenecen al ente en cuanto ente</i>	18
III – <i>Principios del ente en cuanto ente</i>	22
IV – <i>Los distintos sentidos de 'ser' y 'ente' en el contenido de la Ontología</i>	33
V – <i>Concentración de la Ontología en el estudio de la entidad</i>	52
 Capítulo II: La ciencia teológica	
I – <i>La ciencia teológica como ciencia primera</i>	124
II – <i>Existencia y naturaleza de la entidad primera</i>	128
 Capítulo III: Ontología y teología	
.....	140
 Bibliografía	152

Introducción

No tiene otro propósito esta introducción que el de desplegar el título y, mediante tal despliegue, presentar el *tema* y la *estructura general* de este trabajo, a la vez que sus *limitaciones*.

El tema del que se ocupa es el «objeto de la “metafísica” en la *Metafísica* de Aristóteles». Entre libros, artículos, ensayos aislados o que operan de introducciones o de partes de introducciones a ediciones o traducciones de la *Metafísica* del estagirita, los escritos –sólo del siglo XX– referidos al tema aquí planteado son prácticamente innumerables; no faltan incluso –y valga ello como apoyo a la legitimidad de nuestra temática– los que constituyen la respectiva publicación de tesis de licenciatura.^{*} Y casi tantas son las posiciones o perspectivas adoptadas al respecto.

Si bien es innegable cierta amplitud de la temática, el enunciado de la misma pone claramente cotos a una apariencia de amplitud aún mayor, como la que podría efectivamente dar una enunciación como “la metafísica en (o de) Aristóteles” o “la doctrina del ser en Aristóteles” –títulos, precisamente, de no pocos escritos–. Por un lado, deja ver que no se trata, como en el caso del conocido libro de Pierre Aubenque, de un enfoque metodológico¹ de la disciplina que con posterioridad a Aristóteles recibió el nombre de «metafísica», sino que se trata de abordar el contenido u objeto de la misma, es decir, de investigar qué temas estudia para el fundador del Liceo la disciplina denominada así por alguno de los que lo sucedieron. Naturalmente, como objeto y método son inseparables, asumir uno u otro enfoque no es sino una cuestión de acentuación, de modo que, así como el trabajo de

^{*} Es el caso, por ejemplo, del libro de Xavier Antich, *Introducción a la metafísica de Aristóteles – El problema del objeto en la Filosofía primera*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990. No hemos tenido a tiempo acceso a este texto como para tenerlo en cuenta en nuestro trabajo. El mismo postula una interpretación unitarista del objeto de la metafísica aristotélica y, como su núcleo central, tiene la intención de mostrar la conexión entre la discusión por la unidad de dicho objeto y la discusión de la esencia que es acto puro (*Vid.* «Introducción», pp. 11-18). De paso sea dicho, el libro informa en su contratapa que el autor «actualmente prepara su tesis doctoral sobre la doctrina del ser en Aristóteles». Por el año de la publicación, es de esperar –no tenemos noticias al respecto– que el autor haya concretado semejante labor.

¹ *Vid.* Aubenque, PSA, «Prólogo», p. 19, donde el autor presenta su libro, a diferencia de los de Franz Brentano y Joseph Owens, no como un «ensayo de reconstrucción doctrinal de la ontología aristotélica», sino que su «único objeto» está constituido por «las motivaciones» que llevaron a Aristóteles a plantear la pregunta por el ser y por «los caminos seguidos por él» en tal planteamiento; en otras palabras, el «propósito» es tomar como tema explícito de análisis el *porqué* Aristóteles plantea esa cuestión y *cómo* es que ha llegado a plantearse en cuanto tal. Podría decirse que el libro de Aubenque constituiría, como afirma Kant de su *Crítica de la razón pura*, «un tratado del método» (B XXII). Esta comparación de Aubenque con Kant no deja de tener desde ya su intención, pues al final de este trabajo se aludirá críticamente a la hermenéutica kantiana de Aubenque para con los textos aristotélicos.

Aunque no puede no hacer referencia al objeto, aquí se ha hecho inevitable aludir en ocasiones al Aristóteles «metodólogo», para decirlo con el calificativo con el que Nietzsche refería al de Estagira. Por otro lado, no es una restricción menor el que el presente trabajo se ocupe casi con exclusividad del contenido de la “metafísica” en el conjunto de tratados aristotélicos que, agrupados, fueron así denominados. No es una restricción menor porque plantear esta misma temática, que obviamente no puede no aludir a los tratados mencionados, en toda la obra de Aristóteles, ampliaría enormemente el objeto de investigación. No obstante, como cualquier trabajo que contemple alguna temática tratada en *Metafísica*, éste ha tenido que recurrir complementariamente a otras obras del *Corpus* que de una u otra manera refieren a problemáticas de las que se ha ocupado. El que se haya recurrido sólo a algunas de entre las que podrían haberse tenido en cuenta constituye una de las limitaciones que aquí se confiesan y asumen.

La cuestión clásica y a la vez crucial en el tema que aborda el trabajo presente es la de si lo que llegó a llamarse “metafísica” constituye en la obra aristotélica así bautizada una disciplina unitaria o, por el contrario, la misma se encuentra allí en la forma de dos vertientes disgregadas, representadas por las llamadas por el propio estagirita «ciencia que estudia el ente en cuanto ente» y ciencia o filosofía «teológica». El presente trabajo constituye «una interpretación unitarista» de la “metafísica” de Aristóteles. Se inscribe, entonces, entre las interpretaciones que defienden la unidad de tal disciplina en la *Metafísica* del maestro del Liceo, considerando que la aparente dicotomía antedicha no implica una dualidad de objetos. Sin embargo, al igual que las hermenéuticas dualistas de la “metafísica” de Aristóteles, las unitaristas abarcan un amplio espectro de versiones, cuyas diferencias a veces no sólo atañen a meros matices. La interpretación que aquí se propone intenta establecer ciertas líneas de fundamentación convergentes entre sí y con las que incluso podrían converger, consideración seguramente de matices mediante, otras líneas propuestas desde otras perspectivas unitaristas que interpretan la metafísica aristotélica en el sentido general de que la ciencia o filosofía «teológica», por ser ella –y no la física– «primera» en virtud de la prioridad del objeto particular de que se ocupa, necesariamente tiene que convertirse en la ciencia universal del «en cuanto ente». Pero una interpretación que indague en esta dirección general es de corte netamente distinto a –y hasta cierto punto incompatible con– la propuesta, por ejemplo, por Joseph Owens, la cual es también de carácter unitarista. En efecto, la interpretación de Owens termina en una completa “absorción” de la ciencia del ente en cuanto ente por parte de la ciencia teológica –posición que comparte, aunque bajo supuestos hermenéuticos distintos,

con Ph. Merlan, por ej., a punto tal que para él las expresiones «ente en cuanto ente» o «entes en cuanto entes» designan en *Metafísica* –aunque no siempre, como proponía Ph. Merlan– al/los motor/es inmóvil/es.^{1 bis} De acuerdo con su concepción, no hay dos “dimensiones” (ontológica y teológica), por así llamarlas, integradas o integrables en un único proyecto metafísico, sino que habría una sola ciencia primera o “metafísica”: la teología como ciencia que se ocupa únicamente de la naturaleza del ente primordial, el/los motor/es inmóvil/es. Según Owens, en la *Metafísica* de Aristóteles se propondría, si se nos permite la gastada expresión, una “onto-teo-logía” en el sentido de que el tratamiento de cuestiones “ontológicas” como la pluralidad de sentidos y modos de ser, la οὐσία, la potencia y el acto, principios del ente en cuanto ente como el de no contradicción y el tercero excluido, etc., es meramente proemial a la «ciencia primera» o «teológica», pero no constituye su objeto. La mención aquí del importante estudio de Owens como una interpretación unitarista de la “metafísica” de Aristóteles de carácter netamente distinto a –y, en cierta medida, incompatible con– la del presente trabajo viene exigida por el hecho de que justamente Owens enfatiza el doble funcionamiento (tanto en el plano “horizontal” de la vinculación ‘οὐσία-demás modos y sentidos de ser’ como en el plano “vertical” de la vinculación ‘primer motor inmóvil-demás οὐσίαι’) de la relación πρὸς ἓν para fundamentar su interpretación; y, como tanto en el plano “horizontal” cuanto en el “vertical” la relación πρὸς ἓν se basa en que uno de los términos de la relación es «primero» o «anterior» (πρώτον, πρότερον) respecto de los demás o de otros, su investigación no desconoce que el empleo que hace Aristóteles de las diversas nociones de ‘prioridad’ y ‘anterioridad’ que él mismo distingue (cf. *Categorías* 12 y *Metafísica* Δ 12) juega un papel fundamental en la mencionada relación. Ahora bien, esta línea de investigación en la que pone énfasis Owens es precisamente una de la más importantes de la indagación del presente trabajo, sólo que aquí se postula que una atención pormenorizada a las nociones mencionadas y su empleo por Aristóteles no puede conducir al puerto de la “absorción” de la ciencia del ente en cuanto ente por parte de la ciencia teológica, sino que conduce más bien al ya aludido en líneas muy generales y que será abordado con mayor precisión.

Lo dicho hasta aquí hace comprensible, creemos, la estructura general del desarrollo temático de este trabajo. Sin entrar en las subdivisiones que el índice consigna, digamos solamente que la temática del capítulo I es la «ontología», denominación que, aunque constituye una acuñación moderna, parece apta para designar la aristotélica ciencia que

^{1 bis} Cf. Owens, Joseph, *DBAM*, cap. 19, § 1, p. 456.

estudia «*el ente en cuanto ente* (τὸ ὄν ᾗ ὄν)» o, en su versión plural, «*los entes en cuanto entes* (τὰ ὄντα ᾗ ὄντα)»; el capítulo II aborda la «teología» o, para ajustarnos más a Aristóteles, la ciencia o filosofía «*teológica* (θεολογική)»; el capítulo III, en fin, considera la eternamente discutida y sumamente problemática relación entre ambas ciencias, constituyendo, *de alguna manera* (es decir, en la medida en que pueda hablarse de ello en un tema como éste), nuestra “conclusión” acerca de la cuestión de la unidad o dualidad de la “metafísica” aristotélica. Este capítulo final obrará, en lo principal, de compendio de las líneas de pensamiento relativas al tema indicado trazadas oportunamente en los dos capítulos anteriores; de modo que en éstos se encuentra lo fundamental del trabajo, y de allí la brevedad del último, que, de todos modos, contiene algunos complementos a los capítulos anteriores, pero sobre todo acentuaciones para que la necesaria amplitud del desarrollo temático no impida ver el esqueleto de la indagación. El trabajo entero *intenta* hacer «surgir de la armonía de sus partes la fortaleza del todo»*. Debemos notar aquí, particularmente, que la extensión (aproximadamente la mitad del total de páginas) del § V del capítulo I, esto es la parte dedicada a la concentración de la ciencia del ente en cuanto ente en el estudio de la οὐσία, obedece no sólo a la dificultad de tal problemática y de los libros de la *Metafísica* allí abordados (ZHΘ, pero sobre todo Z), sino también a su importancia para la temática de este trabajo.

Considerando ahora nuestro trabajo desde una óptica más general, la que atiende a la frecuente distinción –aplicable casi a cualquier posible estudio sobre los textos aristotélicos– entre hermenéuticas sistemáticas y hermenéuticas genéticas, puede decirse que la perspectiva del mismo aboga por la posibilidad de una interpretación unitarista sistemática (a condición de no entender “sistema” como antítesis de la búsqueda²) que acepta ciertos planteos genéticos como necesarios para la interpretación de discrepancias entre algunos textos del complejo *Corpus aristotelicum*. La evolución del pensamiento de Aristóteles, en efecto, nos parece una problemática que si bien es de suma complejidad, es también de semejante importancia y en ocasiones puede resultar definitiva en la hermenéusis. No desconocemos que tal problemática presenta gran diversidad de posturas, muchas de las cuales se pueden observar en la

* La recordada expresión es de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, 1ª edición, Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (1ª edición, Barcelona, Edhasa, 1988; 2ª edición, 1999) (trad. castellana de Juan Luis Vermal, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*), «Prefacio», p. 52.

² La salvedad, que parecería impropio hacerla, tiene sus motivos en opiniones como la sostenida por Aubenque, a la que se alude críticamente en el final de este trabajo.

interesante exposición crítica de la introducción de un libro específicamente dedicado a génesis de la *Metafísica*, como es el de Bertrand Dumoulin^{2 bis}. El estar al tanto de sólo algunas de estas posturas no deja de ser, a nuestro juicio, otra de las limitaciones de este trabajo. Claro que nuestro juicio a este respecto no sería compartido por importantes investigadores. Valga como ejemplo aquí la opinión de Ingemar Düring. El ilustre filólogo-filósofo sueco escribe respecto de los textos que integran la *Metafísica* algo que seguramente representa la opinión de todos los investigadores: «Sobre la cronología relativa de estos escritos hay tantos puntos de vista como conocedores de la *Metafísica* aristotélica /.../ Nadie abriga hoy la ilusión de que sería posible establecer definitivamente una exacta cronología relativa. Sólo hay soluciones posibles o imposibles». No obstante, a continuación agrega algo con lo cual no pocos estarán en desacuerdo: «Para la inteligencia del pensamiento aristotélico, la cuestión sobre la cronología relativa de sus escritos es relativamente de escasa importancia»³. Como la de seguramente varios, nuestra opinión respecto de la importancia de la evolución del pensamiento aristotélico encuentra su reflejo más bien en las siguientes palabras: «La discusión sobre la composición del texto y cronología de sus partes es una de las grandes *quaestiones disputatae* del aristotelismo, enlazada con la pregunta por el sentido de cada parte y el sentido de toda la filosofía del estagirita... El maestro de Estagira buscaba la verdad, analizando la proposición de los problemas, excluyendo e incluyendo respuestas positivas, buscando nuevamente la coherencia y la verdad de las afirmaciones filosóficas, a través del tiempo y de las nuevas temáticas que enfrentaba. Nosotros no podemos realizar un análisis certero sobre una cronología segura, pero debemos evitar la anulación de la realidad histórica mediante una hermenéutica que funcione con el axioma de la coherencia intemporal de un autor. Pero no tenemos que contar solamente con la variable de la cronología de un autor que busca la verdad, sino que a ella debemos sumar la variable de la conformación del texto, especialmente de *Metaphysica*, que dura al menos seis siglos.»^{3 bis}.

Lo de «aproximación» en la apertura del título refiere a la obvia situación de que un trabajo como el presente de nada puede estar más lejos que de pretender algo así como resolver el tema de que se ocupa o aportar resultados definitivos, sino que lo único que se propone es llamar la atención sobre algunos aspectos muchas veces descuidados o no lo suficientemente acentuados y cuyo olvido o falta de profundización han hecho perder, según

^{2 bis} Dumoulin, Bertrand, *AGMA*, pp. 9-39.

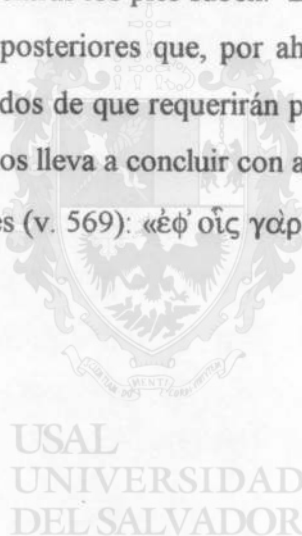
³ Düring, Ingemar, *A*, p. 917.

^{3 bis} Martín, José Pablo, «Sobre la cita de Homero...», § 1, p. 313 y § 6, p. 320.

nuestro parecer, una importante vía de búsqueda del sentido originario de la metafísica del “lector (ἀναγνώστης)” de la Academia.

Si en el estado actual de las investigaciones la bibliografía sobre prácticamente cualquier tema es inabarcable, ello ha de potenciarse si se tiene en cuenta que «ningún otro filósofo ha sido tan detallada y repetidamente comentado como Aristóteles»⁴ y «tal vez la *Metafísica* sea la obra filosófica antigua más estudiada» en el siglo XX.^{*} De todas maneras, dificultades materiales impidieron el acceso a algunos otros textos que, de haber sido consultados, habrían mejorado en buena medida esta versión.

No obstante las limitaciones referidas, nada impide que demos aquí nuestros primeros pasos, que, precisamente por ser iniciales, no pueden pretender más que constituir el primer peldaño de una escalera que, como las del «Intercesor» de Franz Kafka, no cesa en tanto uno no deja de subir, crece hacia arriba mientras los pies suben. Es posible que lo estampado aquí pueda conducirnos a especulaciones posteriores que, por ahora, desde el escalón en el que estamos, sólo vislumbramos convencidos de que requerirán profundas investigaciones en este mismo terreno. Tal convencimiento nos lleva a concluir con aquellas palabras puestas en boca de Creonte en el *Edipo rey* de Sófocles (v. 569): «ἐφ' οἷς γὰρ μὴ φρονῶ σιγᾶν φιλῶ»^{**}.



⁴ Monsterín, Jesús, *HF4*, «Prólogo», p. 7. Cf. Aubenque, Pierre, «A&PM», p. 321: «... si se considera toda la historia de la filosofía postaristotélica, Aristóteles sin duda aparece como aquel filósofo sobre el que fueron dadas la mayoría de las lecciones y escritos la mayoría de los comentarios».

^{*} Reale, Giovanni, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, 1ª edición, Barcelona, Herder, 1999 (trad. castellana de J. M. López de Castro, *Guida alla lettura della «Metafísica» di Aristotele*, Editori Laterza, Roma, 1997), cap. 4, § 4, p. 231.

^{**} De la edición de A. C. Pearson, *Sofoclis fabulae – Recognovit brevique adnotatione instruxit*, 1ª edición, Oxford, Oxford University Press, 1924 (reimpresión con correcciones, 1971).

Capítulo I: La ciencia que estudia el ente en cuanto ente (Ontología)

I – Acerca de la posibilidad de la Ontología

Comienza el capítulo 1 del libro Γ con la conocida declaración enfática según la cual «hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y los atributos que por sí le pertenecen» (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.)» (1003 a 21-22)⁵. Inmediatamente añade allí Aristóteles que tal ciencia «no se identifica con ninguna

⁵ Según Pierre Aubenque, *PSA*, ésta es una de las tantas «declaraciones programáticas de Aristóteles» que no encuentran sus realizaciones efectivas (1ª parte, cap. II, § 4, p. 199. Cf. 1ª parte, cap. I, § 1, pág. 25), ya que una ciencia tal, entendiendo ciencia en el sentido de los *Analíticos*, es decir en el sentido de ciencia deductiva a partir de principios propios del género que constituye su objeto, no puede constituirse. En efecto, el *ser* (ὄν) [Para evitar confusiones es necesario advertir sobre la traducción que hace Aubenque del participio ὄν. Dice al respecto: «Aunque traducimos generalmente ὄν por *ser* (*être*), conforme al uso más frecuente de esta palabra en francés, recurriremos en ocasiones a la traducción *ente* (*étant*) cuando se trate de oponer ὄν a εἶναι.» (1ª parte, cap. II, § 3, nota 294, p. 176)] se dice en varios sentidos, el *ser* es inmediatamente las categorías, no hay unidad por encima de ellas, es decir, el *ser* (ὄν) no es un género. (para lo dicho hasta ahora, *vid.* 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 199-214; para el desarrollo de la tesis aristotélica de que el *ser* no es un género, *vid.* pp. 218-241). El intento de Aristóteles de lograr una cierta unidad mediante la doctrina del *ser* como un *πρὸς ἓν λεγόμενον* –es decir, la doctrina según la cual las diversas significaciones del *ser* remiten a una significación primordial: la οὐσία– no constituye, para Aubenque (*vid.* 1ª parte, cap. II, § 3, pp. 183 ss.), una solución al problema de la significación múltiple del *ser*, sino que se trata del mismo problema hipostasiado («al hacer del *ser* un *πρὸς ἓν λεγόμενον*, la homonimia no queda tanto suprimida como transferida al *πρὸς* del *πρὸς ἓν*: las categorías del *ser* que no son la esencia [Aubenque traduce οὐσία por «esencia»; para los motivos, *vid.* 1ª parte, cap. II, § 2, nota 146, p. 132] acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a la esencia», p. 190). La consiguiente reducción de la cuestión qué es el *ser* a la cuestión qué es la *esencia* (οὐσία) (Γ 1, 1028 a 2), considerándose así la ontología como «protología» (p. 233), no constituye una solución efectiva a la problemática unidad del *ser* (*vid.* 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 230-241). Esta unidad del *ser* no está dada, sino que es «eternamente buscada» (*passim*; esta expresión es usada igualmente por Aubenque para referirse a la ciencia que pretende tener por objeto esa unidad, o sea, la «ciencia del *ser en cuanto ser*»). La imposibilidad –debida a la universalidad de su objeto– de una ciencia demostrativa del *ser* no impide un discurso sobre él, pero no será ya un discurso científico, sino un discurso *dialéctico*, discurso que tiene una función crítica y, como contrapartida de su universalidad, presenta como caracteres propios la formalidad y la negatividad de sus afirmaciones –ejemplo de ello es la formulación del principio de no contradicción–. La superación de la particularidad genérica, ilegítima desde el punto de vista de la ciencia, pero exigida por la reflexión acerca de la ciencia –que implica salir de los principios propios a fin de alcanzar su fundamento último, es decir, los principios comunes (Cf. 1ª parte, cap. II, § 4)–, sólo podrá ser objeto de la *dialéctica*. La verdadera dialéctica es, para Aristóteles, un diálogo que progresa, pero que no concluye –inconclusión que garantiza su permanencia–, puesto que no desemboca en ninguna esencia, en ninguna naturaleza, siendo, sin embargo, lo bastante fuerte como para «encarar los contrarios» sin el auxilio de la esencia (1ª parte, cap. III, § 3, pp. 271-291). Esta búsqueda indefinida de la unidad del *ser* tiene su «ideal» –que es justamente lo que hace que siga buscándose– en la teología (2ª parte, § 1, pp. 318 ss.), cuyo objeto es el *ser* en sentido propio, sin la escisión categorial no se presenta («...la noción de categoría –dice Aubenque en 2ª parte, cap. II, § 1, p. 396– sólo se entiende en plural, pues no tiene más función que designar los sentidos múltiples del *ser*; decir que lo divino es esencia y sólo eso, significa reconocer que el *ser* divino no se divide según pluralidad de significaciones y que, entonces, podemos ahorrarnos el vocabulario mismo de la categoría». Cf. 2ª parte, cap. I, § 3, pp. 354 ss.). Nacidas como dos «proyectos» de ciencias diferentes (*vid.* cap. II de la «Introducción», especialmente pp. 67 ss.), la ciencia del *ser en cuanto ser* (ontología), surgida de la reflexión de los seres sublunares, jamás podrá franquear la distancia infinita que separa el Primer Móvil del Motor Inmóvil –el Principio, el mismo inmóvil, del movimiento–. Esta distancia infinita e infranqueable es provocada por el movimiento, que constituye, según Aubenque, la Diferencia que hace imposible la unidad por sobre los seres móviles e inmóviles (2ª parte, cap. II, § 1, pp. 400 ss. Cf. 2ª parte, cap. I, § 3, pp. 354 ss. A propósito de la dualidad de lo corruptible y lo incorruptible, en el sentido de que «no hay género común del que lo corruptible y lo incorruptible sean especies», *vid.* 2ª parte, cap. I, § 1, pp. 304 ss.). Los seres del mundo, como máximo, pueden «imitar», con los medios de que disponen, esa unidad originaria del Motor Inmóvil. Motor lejano, el Dios de Aristóteles es el ideal inmóvil en cuya dirección se consumen los movimientos regulares de las esferas, los movimientos más complejos de las estaciones, el ciclo

de las denominadas particulares», pues éstas no estudian *universalmente* (καθόλου) el ente en cuanto ente, sino que deslindan alguna parte de lo que es⁶, y la convierten en objeto de sus investigaciones, ocupándose de demostrar las propiedades que le pertenecen a esa parcela previamente acotada (1003 a 22-26). Aristóteles, pues, propone esta ciencia con una «pretensión de universalidad»⁷, aquella universalidad que parece corresponder al estudio de lo que es, pero en tanto que algo que es (o del ente, pero en cuanto ente), sin más, y no, por ejemplo, en tanto que número, línea, o fuego (Γ, 2, 1004 b 6), en cuyo caso nos habríamos situado ya en la perspectiva de una ciencia particular (en los ejemplos mencionados: la aritmética, la geometría y la física, respectivamente)⁸.

Aristóteles no está proponiéndose estudiar una noción abstracta (la de «ente» o «lo que es» o, al decir de Reale, «un ente generalísimo abstracto, uniforme y unívoco»⁹), sino *lo que es* (τὸ ὄν) o, en su versión plural, *las cosas que son* (τὰ ὄντα)¹⁰, es decir, las cosas que hay, las múltiples realidades que pueblan el universo¹¹. Esta ciencia trata del ente, o los entes, desde un *modo especial de considerar* este objeto —lo que la distingue de las ciencias particulares—: en cuanto ente o, en su versión plural, en cuanto entes¹². Luego veremos cómo

biológico de las generaciones y de las corrupciones, las vicisitudes de la acción y del trabajo del hombre. «El proceso de investigación de la ontología aristotélica —señala Aubenque, p. 388— apunta a reconstruir, mediante el espontáneo rodeo del lenguaje o a través de las mediaciones más doctas de la dialéctica, una unidad derivada («imitada») que sea como el sustitutivo, en el mundo sublunar, de la unidad originaria de lo divino.» (vid. 2ª parte, cap. I, § 3, pp. 375 ss. — especialmente pp. 387 ss.— y «Conclusión», pp. 463 ss.). [Cf. todo esto con la previa y breve exposición del mismo autor respecto de la metafísica de Aristóteles en su artículo «A&PM», pp. 321-333; vid. también su «A&L», § V, pp. 207-215].

⁶ Indistintamente utilizamos en este trabajo «lo que es» y «ente» como traducciones de τὸ ὄν, y «las cosas que son» y «los entes» como traducciones de τὰ ὄντα.

⁷ Calvo Martínez, Tomás, AM, «Introducción», p. 18. Aubenque, comentando esta pretensión de universalidad de la ciencia que estudia el ente en cuanto ente —recordemos que para él esta ciencia no pasa de ser una pretensión (cf. nota 5 de este trabajo)—, la cual aparece aquí definida como opuesta a las ciencias particulares, dice: «la ciencia del ser en cuanto ser parece ser claramente heredera de la vocación sinóptica y universalista que, como atestigua el comienzo de la *Metafísica*, va ligada a la idea generalmente admitida de la filosofía (A, 2, 982 a 7)» (PSA, 1ª parte, cap. II, § 4, p. 212 y nota 407).

⁸ Para Aubenque la elección de estos ejemplos es significativa respecto de su opinión (vid. nuestra nota 5) de que la ciencia del ser en cuanto ser ha nacido en Aristóteles de la reflexión acerca de los seres sensibles, de los seres del mundo sublunar, y su objeto sólo está constituido por ellos. Su comentario del pasaje reza: «...números y líneas se refieren a las matemáticas, y el fuego a la física. Aristóteles parece querer decir que el ser en cuanto ser es el ser que no es considerado en cuanto matemático o físico, pero que, de hecho, es también matemático o físico, es decir, sensible. Lo divino es silenciado aquí, como si no entrase en el dominio a cuyo propósito se plantea el problema ontológico» (PSA, 2ª parte, cap. I, § 3, p. 357). Nosotros creemos que se trata sólo de un ejemplo.

⁹ Reale, Giovanni, LA, cap. II, § 3, p. 47. Cf. Jaeger, Werner, A, cap. VIII, pp. 247-248.

¹⁰ Aristóteles indistintamente dice de esta ciencia que «estudia el ente en cuanto ente (θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄντα)» (Γ 1, 1003 a 21) y que le pertenece a ella «estudiar los entes en cuanto entes (τὰ ὄντα θεωρεῖσθαι ἢ ὄντα)» (Γ 2, 1003 b 15-16).

¹¹ Zubiri, Xavier, «IFA», pp. 136 s.; *idem*, «Lección I», § I, pp. 28 s. También en este sentido: Calvo Martínez, Tomás, AM, «Introducción», pp. 49 s. y nota 26 de p. 40; Zucchi, Hernán, AM2, «Introducción a la segunda edición (1997)», parte IV, sección 3, §§ 1 y 2, pp. 86 ss.; Álvarez Gómez, Mariano, «CAOMA...», pp. 149 s. *et passim*. Cf. Aubenque, PSA, 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 205 ss.

¹² Cf. K 4, 1061 b 25-27: «La filosofía no se ocupa de las cosas particulares en cuanto a cada una de ellas le ocurre tener alguna propiedad, sino del ente en cuanto cada una de estas cosas es ente». Respecto de que el *objeto* de la ciencia de que se está hablando aquí es propiamente «lo que es» o «las cosas que son», y «en tanto que es» o «en tanto que son» constituye el *modo especial de considerarlo*: Gómez Lobo, Alfonso, ««lo que es en cuanto que es»», § I, pp. 19-21 y «BEMA», p. 311.

Aristóteles, considerando las cosas que son, se encuentra con que *son, pensamos que son y decimos que son*, o bien por ser *entidades* (οὐσίαι), o bien por ser afecciones, etc., de las entidades. Pero falta todavía para ello.

En lo que queda del capítulo 1 de Γ^{13} , se caracteriza esta «ciencia que estudia el ente en cuanto ente» desde la perspectiva causal. En A 2 se dice de la σοφία que ha de estudiar «los primeros principios y causas»¹⁴. Aquí reaparece esta formulación –textualmente aquí: «los principios y las causas supremas» y más abajo «causas primeras»¹⁵–, agregándose que es evidente que esos principios y causas deben serlo necesariamente de *alguna naturaleza por sí misma* (φύσεώς τινος... καθ' αὐτήν), y que esta naturaleza por sí misma no es más que el ente, considerado *no accidentalmente, sino en cuanto ente* (μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἢ ὄν)¹⁶. Por eso, el capítulo se cierra: «De ahí que... nosotros debemos comprender *las causas primeras del ente en cuanto ente* (τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας)» (1003 a 31-32). De la misma manera se abre E 1: «Se trata de buscar los principios y las causas de los entes, pero es evidente que en cuanto entes» (1025 b 3-4)¹⁷.

Ahora bien, preciso es plantearse en este momento la *quaestio* de la posibilidad epistemológica de esta ciencia que estudia el ente en cuanto ente. Y es necesario hacerlo desde el interior del propio pensamiento de Aristóteles¹⁸: ¿Cómo es posible mantener 1) la afirmación de que «hay una ciencia del ente en cuanto ente» si, por un lado, 2) Aristóteles frecuentemente nos recuerda que solamente puede haber unidad de ciencia cuando se

¹³ 1003 a 26-32.

¹⁴ δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν. (982 b 9-10). Aquí ταύτην se refiere evidentemente a σοφία. Vid. Ross, W. D., *AM I*, «Introduction», p. lxxvii; Tricot, J., *AM I*, nota 1, p. 16; García Yebra, Valentín, *MA*, nota 10, p. 13.

¹⁵ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας (1003 a 26-27) y τὰς πρώτας αἰτίας (1003 a 31). Sobre la equiparación de estas fórmulas de Γ 1 con la recientemente citada de A 2, vid. Ross, *AM I*, «Introduction», p. lxxvii. Cf. Dumoulin, Bertrand, *AGMA*, pp. 108 s.

¹⁶ Dumoulin, luego de citar este texto, anota: «La palabra φύσις reaparecerá en 2, 1003 a 34 y b 14; en el contexto, se trata de la ousia considerada como una realidad subyacente a todo lo que puede serle atribuido». (*AGMA*, p. 108). Por nuestra parte, consideramos que en esos dos lugares de Γ 2 en que reaparecerá la palabra φύσις, se tratará efectivamente de la *entidad* (οὐσία), considerada como unidad de referencia o convergencia de los diversos sentidos en que se dice el ente. Esto resulta evidente de la lectura tal contexto (1003 a 33 - 1003 b 16). Consecuentemente con esto, se dice luego que «de las entidades (τῶν οὐσιῶν) tendrá que poseer el filósofo *los principios y las causas* (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας)» (1003 b 18-19). Pero también nos resulta evidente, por el contexto, que en el último párrafo de Γ 1 (1003 a 26-32), que es el que estamos considerando ahora, «alguna naturaleza por sí misma» equivale a «ente, no accidentalmente, sino en cuanto ente». La comparación que se hace en este párrafo con los que buscaban *los elementos de los entes* (τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων), no nos permite otra interpretación. Además, la concentración del estudio de *lo que es* en el estudio de la *entidad* vendrá exigida por la dinámica que impone la unidad de convergencia πρὸς ἓν, de la cual no se ha tratado aún y se tratará inmediatamente en Γ 2.

¹⁷ Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἡ ὄντα.

¹⁸ «...cabe preguntar qué sentido tiene una ciencia del Ente en cuanto ente no ya desde el punto de vista de su posibilidad ontológica, históricamente prefigurada, sino de su epistemología, de su estructura como ciencia y de su lógica. A esta cuestión responden los textos del Libro IV de la *Metafísica*. Aquí entra en juego tal vez la aporía fundamental del pensamiento de Aristóteles, formulada ya no en la investigación de opiniones ajenas, sino al interior de su propio pensamiento.» (Juan de Dios Vial Larraín, *CS*, cap. III, p. 64).

determina unívocamente un género (cuando hay *sinonimia*, unidad de género), y, por otro lado, 3) «lo que es» o el ente no determina unívocamente un género, sino que comporta, en principio, la equivocidad propia de la *homonimia*?

Aristóteles, como lo ha señalado acertadamente Pierre Aubenque¹⁹, se halla comprometido con las tres tesis que acabamos de enumerar, las cuales resultan claramente inconsistentes en su conjunto, puesto que la conjunción de dos de cualesquiera de ellas es incompatible con la restante. Antes de analizar lo que podríamos llamar “la primera parte” de Γ 2 (1003 a 33 - b 19), dedicada a mostrar la posibilidad de una ciencia que se ocupará universalmente del ente en cuanto ente –ciencia cuya existencia, como vimos, ha sido establecida programáticamente en Γ 1–, nos detendremos a considerar brevemente las tesis a las que aquí hemos dado los números 2 y 3.

Veamos primero la tesis 2. Que cada ciencia se ocupa de un género determinado de lo que es y, partiendo de principios o axiomas propios, se encarga de demostrar las propiedades que necesariamente le pertenecen al mismo, es algo que nos ha llegado, en un tratamiento detallado, en los *Analíticos segundos*²⁰. En la *Metafísica* varias veces se nos recuerda esta tesis. Damos aquí algunos ejemplos:

En el capítulo 2 del libro B, en el ámbito del desarrollo de la segunda aporía²¹ –que se refiere a si el estudio de los primeros principios demostrativos corresponde a una o a varias ciencias–, se dice lo siguiente: «...si la ciencia de *ellos* [los principios demostrativos] es demostrativa, será preciso que *algún género sea sujeto* (τι γένος εἶναι ὑποκείμενον)²², y que, de ellos [los principios], unos sean *afecciones* (πάθη) [=

¹⁹ Aubenque, Pierre, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, p. 114.

²⁰ Cf. *Analíticos segundos* I, 10, 76 b 11 ss. Es imposible, debido a nuestra falta de conocimiento y porque además el tema exigiría un trabajo aparte, detenernos aquí detalladamente en la concepción aristotélica de la ciencia en los *Analíticos segundos*. Para ello pueden verse y confrontarse algunas exposiciones que tenemos a mano: Ross, W. D., *A*, cap. I, especialmente pp. 66-90; Bréhier, Emile, «A&L», § 2, especialmente pp. 160-163; Moreau, Joseph, *A&E*, 2ª parte, cap. I, pp. 35-39 y cap. II, pp. 41-42; Düring, Ingemar, *A*, pp. 155-180; Reale, Giovanni, *IA*, cap. VIII, § 6-9, pp. 147-152; Guthrie, W. K. C., *HFG* VI, cap. X, pp. 183-215; Candel Sanmartín, Miguel, «Introducción» a los *Analíticos segundos*, en *Aristóteles. Tratados de lógica (Órganon)*, vol. II, 1ª edición, Madrid, Gredos, 1988 (1ª reimpresión, 1995), pp. 301-311; Para una exposición del tema en relación directa con la problemática que aquí estamos planteando, *vid.* Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 199-217.

²¹ B 2 desarrolla las primeras cinco de las catorce aporías catalogadas y expuestas brevemente en el capítulo 1 de este mismo libro. Un cuadro útil respecto de la delimitación y enumeración de las aporías puede verse en Dumoulin, *AGMA*, p. 85. El autor sigue la delimitación y el número de las aporías de Tricot. La numeración, como en Ross y Tricot, es la de B 1, que el autor ha extendido a K. Sobre ἀπορία, *vid. infra*, nuestra nota 34, p. 15.

²² Es necesario precisar que esto no quiere decir que el género sea el sujeto de la conclusión de la demostración, es decir, el término menor. En efecto, siendo el atributo más universal que el sujeto, no podría decirse nada del género *sin salir del género*; el sujeto de la conclusión de la demostración no es, pues, el género, sino el género *especificado* (así, el sujeto de las proposiciones geométricas no es la figura en general, sino, por ejemplo, el polígono o el triángulo). Si a veces al género se le llama *sujeto* (ὑποκείμενον) (Δ 28, 1024 b 2) o *materia* (ὕλη) (*ibid.*, b 9-10), debe entenderse que es sujeto

propiedades] y otros *axiomas* (ἀξιώματα) (pues es imposible que haya demostración de todo): en efecto, es necesario que la demostración sea *a partir de algo* [los axiomas], que sea *acerca de algo* [el género] y que pruebe *algo* [que las propiedades pertenecen al género]» (997 a 5-9). Dentro de este mismo capítulo, en el ámbito del desarrollo de la tercera aporía – que se refiere a si es competencia de una o varias ciencias estudiar todas las *entidades* (οὐσίαι), y, en el caso de que no sea competencia de una, de qué tipo de entidad ha de ocuparse la ciencia que se está buscando–, se afirma que «es, en efecto, propio de una misma ciencia estudiar, *acerca de un mismo género* (περὶ τὸ αὐτὸ γένος), *los accidentes propios* (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτά) [= propiedades], *a partir de las mismas opiniones* (ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν) [= axiomas²³]» (997 a 21-22).

En Γ 2, 1003 b 19-20 se lee: «Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo... (ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἰσθησις μία ἐνὸς καὶ ἐπιστήμη...)».²⁴

En E, 1, 1025 b 7-13, pero aquí ya en un contexto de contraposición de las ciencias particulares a la ontología, se dice que todas estas ciencias (las particulares) circunscribiéndose a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que por sí mismos le pertenecen al género de que se ocupan.

Veamos ahora brevemente la tesis 3: «el ente no es un género». En efecto, el capítulo 2 de libro Γ comienza afirmando la plurivocidad del ente (Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν

real de las diferencias en la definición, y no sujeto lógico en la demostración. (Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, p. 216 y nota 429 de la misma pág.).

²³ La expresión «mismas *opiniones*» equivale a «las mismas *opiniones comunes*». Está implícito el adjetivo «comunes» en el texto que acabamos de citar porque aparece explícitamente en la oración inmediatamente anterior al mismo. Ahora bien, estas «opiniones comunes» son los principios demostrativos o axiomas, como puede leerse unas líneas antes: «llamo “demostrativas” a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejemplo, que toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse, y que es imposible ser y no ser a la vez, y todas las demás proposiciones semejantes» (996 b 27-29). Vid. además, para la equivalencia entre «opiniones comunes» (κοινὰ δόξαι) y «axiomas» (ἀξιώματα): Ross, *AM I*, «Commentary», nota *ad loc.* (996 b 28), p. 229; Tricot, *AM I*, nota 5 *ad loc.*, pp. 128 s.; García Yebra, *MA*, nota 9 *ad loc.*, p. 111. Tomás Calvo Martínez, en *AM*, pp. 135-137, después de traducir en el párrafo que hemos citado en esta nota: «opiniones comunes», en las líneas que siguen traduce ya directamente por «principios comunes».

²⁴ Acerca de este texto, anota Aubenque: «la irreductibilidad de los géneros está ya anunciada en la división de la «sensación» (αἰσθησις): Γ 2, 1003 b 19. /.../ no parece que Aristóteles... haya pensado, entre otros «motivos», para fundamentar la irreductibilidad de los géneros, en la distinción de los sentidos de la vista, el tacto, etc. Pues hay géneros, como la cantidad y acaso el tiempo..., que no se revelan a tal o cual sentido particular, sino tan sólo al *sentido común*. Cfr. *De Anima*, II, 6, 418 a 17; 451 a 17; III, 1, 425 a 15; *De sensu*, I, 437 a 9; 4, 442 b 5; *De memoria*, I, 450 a 9-12; 451 a 17. En el texto de Γ 2, Aristóteles sólo quiere decir que géneros diferentes se ofrecen a experiencias sensibles diferentes (y no necesariamente a sentidos diferentes), del mismo modo que serán objeto de ciencias diferentes: igual dispersión hallamos en la sensación y en la ciencia, *porque la hay antes en la realidad* (o, al menos,... en la realidad del mundo sublunar)» (*PSA*, nota 436, pp. 217 s.)

πολλαχῶς...²⁵), es decir, que el ente no constituye un caso de *sinonimia*, en el sentido aristotélico del término²⁶. Aristóteles nos dice expresamente que «el ente no es un género» en tres lugares de la *Metafísica*: Γ, 3, 998 b 22; Θ, 6, 1045 b 6; I, 2, 1053 b 22-23. Por otra parte, se encarga de decirnos en esta misma obra que no hay un género común que abarque a las categorías como especies. Antes de ver estos últimos textos, veamos algunas razones de entre las que da el estagirita para responder a la pregunta de por qué el ente no es un género.²⁷

Debido a que el ente, y también lo uno, son determinaciones absolutamente universales, en el sentido de que no hay ninguna cosa de la cual no se pueda decir que es *una* y que *es*, no es posible que éstos sean géneros. Aristóteles justifica ello a través de un razonamiento de reducción al absurdo. Es propio de un género conllevar diferencias generadoras de especies. Pero, debido a su universalidad, en el sentido antedicho, si el ente (la argumentación para lo uno es paralela) fuese un género, sus diferencias serían ellas mismas entes, y de este modo ocurriría que el género le sería atribuido a sus diferencias, lo cual es imposible. Tal imposibilidad, presentada aquí, en el texto que enseguida citaremos de la *Metafísica*, como algo inmediatamente resultante de las nociones mismas de género y diferencia, es demostrada aparte en el libro VI de los *Tópicos*²⁸. La razón invocada es que si el género fuera afirmado de la diferencia, sería afirmado varias veces de la especie (pues las

²⁵ 1003 a 33. Vid. también Γ, 2, 1003 b 5; E, 2, 1026 a 33-34; 4, 1028 a 5; Z, 1, 1028 a 10. Cf.: A, 9, 992 b 18-19; K, 8, 1064 b 15; N, 2, 1089 a 7, 16. Guthrie, en *HFG* V, cap. II, § 3, pp. 166 s., comentando el pasaje del *Sofista* de Platón en que el Extranjero dice que no debe preocuparnos la aparente contradicción de decir que el Cambio es lo mismo y no lo mismo, pues cuando decimos ello «no hablamos en el mismo sentido» (οὐ... ὁμοίως εἰρήκαμεν, 256 a 11), escribe: «La gran contribución del *Sofista* a la filosofía reside quizá en la afirmación que yo he subrayado en letra bastardilla [se refiere a la que acabamos de poner nosotros aquí en bastardilla] de que una palabra se puede usar en más de un sentido. El desafío total de Parménides y muchos de los argumentos de la sofística se apoyaban en el supuesto de que el verbo «ser» tenía un sólo y único significado. Una vez que se había demostrado que la misma palabra no se usaba siempre para expresar el mismo concepto —que, por ejemplo, la existencia, la identidad y la atribución no eran lo mismo, aunque se expresaban mediante la palabra «es»—, el pensamiento griego se liberó de una gran cantidad de problemas irreales (y desde nuestra perspectiva actual casi incomprensibles). Aristóteles pudo empezar donde Platón se detuvo, con la simple declaración de que «existen muchos modos en que una cosa se dice ‘ser’» y continuaba sin más numerándolos, desechando el torpe lenguaje de las Formas que había cumplido su finalidad en la obra pionera de Platón.». Juan de Dios Vial Larrain considera, por el contrario, que fue el Platón del *Sofista* quien ha sido influido por su discípulo Aristóteles: «... en ese diálogo de Platón más se manifiesta una influencia de Aristóteles sobre Platón que no a la inversa como pareciera normal esperar. Esto es, no una influencia del maestro sobre el discípulo, sino un reflujo de las ideas del discípulo en el pensamiento de la época final del maestro. *El Sofista* podría ser contemporáneo del Libro IV de la *Metafísica* y si Aristóteles, cuidadoso de referir sus antecedentes por razones metódicas explícitas en la idea de aporía, no menciona el diálogo de Platón tan indiscutiblemente concordante con sus ideas, es quizás porque sabe bien que su pensamiento no proviene de ese diálogo, sino que lo inspira.» (CS, cap. III, p. 64).

²⁶ Nos estamos refiriendo a *Categorías*, I.

²⁷ Conviene aclarar, desde ya, que la tesis de que el ente no es un género «en primer lugar, resulta de la definición del género: si el género es una totalidad cerrada, que tan sólo une a condición de excluir, la idea de hacer del ser el género de todos los seres, el género universal, aparece de entrada como contradictoria» (Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, p. 218).

²⁸ Vid. especialmente *Tópicos* VI, 6, 144 a 36 - b 11.

diferencias se predicán de la especie): primero directamente, y después a través de la diferencia; así, si lo racional fuese animal, se haría superfluo definir al hombre como animal, puesto que la racionalidad implicaría ya la animalidad. Pero, entonces, ¿cómo definir al hombre, o mejor dicho, cómo distinguirlo de lo racional si es cierto que todo lo racional es animal (ya que el género se dice aquí de la diferencia), y que el único animal racional es el hombre (si se quiere que la diferencia sea específica)? Puede verse que lo que está en juego es la esencia misma de la definición: sólo hay verdadera definición si la diferencia es necesariamente exterior a al género; si se quiere que la diferencia sea principio de especificación resulta indispensable que no sea ella misma una especie. El género no se predica de las diferencias, sino de las especies, de las cuales también se predicán las diferencias. En otros términos, como lo expresa excelentemente Alejandro, el género no se divide *en diferencias*, sino *mediante diferencias* (οὐκ εἰς διαφοράς, ἀλλὰ διαφοραῖς)²⁹. Esto es un aspecto del absurdo a que conduce considerar el ente como un género. El otro aspecto es el siguiente: Siendo –como acabamos de ver– que es propio del género que se divida en especies, las cuales se distinguen dentro del mismo agregando al concepto genérico una diferencia tomada del exterior de dicho concepto (en el ejemplo que estábamos tomando, la diferencia *racional* es exterior al concepto de *animal*, no está contenida en él, en su comprensión); siendo esto así, ocurre que en el caso del ente, no se puede distinguir dentro de él especies diferentes, pues habría para ello que agregarle diferencias tomadas de afuera de lo que es, lo cual es manifiestamente imposible, puesto que, en ese caso, sus diferencias no *serían*.

Todo esto es expresado, con la habitual concisión de Aristóteles, en *Metafísica* B 3, en el marco del desarrollo de la séptima aporía. He aquí el texto: «no es posible que sean *un género de los entes* (τῶν ὄντων ἓν γένος) ni *el uno* ni *el ente*. Es necesario, en efecto, que las diferencias de cada género *sean* y que cada una de ellas sea *una*; pero, es imposible que ni las especies del género ni el género sin sus especies se prediquen de las diferencias propias, de modo que si el uno o el ente fueran géneros, ninguna diferencia sería *una* ni *ente*» (998 b 22-27)³⁰.

²⁹ Citado por Tricot, *AM* I, nota 2, p. 141 y Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, p. 221.

³⁰ Hemos tenido en cuenta para el comentario que acabamos de hacer de este texto: Tricot, *AM* I, nota 2, pp. 140-141; Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 220-223; Moreau, *A&E*, 3ª parte, cap. II, p. 78. Puede verse otro argumento por el cual el ente no es un género en B, 3, 999 a 6-16. Es el argumento de que no hay género común de las cosas en las que hay anterior y posterior, y donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque *tampoco de estas cosas* habrá género. Cf. *Acerca del alma*, II, 3, 414 b 19 ss. (Vid. respecto de este argumento: Aubenque, *PSA*, 1ª parte, cap. II, § 4, pp. 227-230).

Por otra parte, Aristóteles se encarga de decírnos, de otra manera, que el ente no es un género. Lo hace desde las categorías (que son tanto la matriz fundamental de las diversas significaciones del ente como las distintas maneras en que se dan los entes), diciéndonos que por sobre ellas no hay nada común que las abarque. Hace ello en el cap. 28 del libro Δ, cuando define la noción de heterogeneidad: «*Heterogéneas* (ἕτερα τῷ γένει) se llaman las cosas cuyo *sujeto primero* (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον) es distinto, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma: así, *la forma* (τὸ εἶδος) y *la materia* (ἡ ὕλη) son heterogéneas, y también lo son cuantas cosas se dicen *según diversas figuras de la predicación del ente* (καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος) (unas, en efecto, significan qué-es; otras, que es de cierta cualidad y otras según las distinciones expuestas con anterioridad). Estas cosas, en efecto, no se resuelven ni unas en otras, ni todas ellas en algo único.» (1024 b 9-16). También en el libro Λ, cap. 4, se afirma claramente: «fuera de *la entidad* (τὴν οὐσίαν) y de las restantes categorías nada hay común» (1070 b 1). En conformidad con esto, se lee en I 2, 1054 a 13-16: «Que en cierto sentido lo uno y el ente significan lo mismo se muestra con evidencia en el hecho de que el uno acompaña por igual a todas las categorías y no está <con exclusividad> en ninguna de ellas (por ejemplo, no está en la de *qué-es*, ni en la de la cualidad, sino que su situación es la misma que la del ente)».

No otra cosa quiere decirse en el siguiente párrafo del capítulo 6 del libro H, cuando se afirma que las categorías son *inmediatamente* el ente y lo uno; es decir, no *mediatamente* como especies de un género que fuese el ente o lo uno en general. El texto es éste: «...aquellas cosas que no tienen materia, ni *inteligible* (νοητὴν)³¹ ni *sensible* (αἰσθητήν), cada una de ellas es *inmediatamente* (εὐθὺς) *algo uno* (ἐν τί), como también *algo que es* (ὄν τι): *el esto* (τὸ τόδε), *la cantidad* (τὸ ποιόν), *la cualidad* (τὸ ποσόν), y por eso en las definiciones no se incluyen ni el ente ni el uno; y *la esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι) es *inmediatamente* *algo uno*, como también *algo que es*, y por eso ninguna de estas cosas tiene otra causa de ser *algo uno* ni de ser *algo que es*. Pues cada una es *inmediatamente* *algo que es* y *algo uno*, no porque el ente y el uno sean su género ni porque éstos existan separados de las cosas particulares» (1045 a 36 - b 7)³².

³¹ «Materia inteligible»: se refiere aquí al *género*, considerado por Aristóteles como materia en las definiciones (vid. también: Δ, 24, 1023 b 1-2, y 28, 1024 b 4. Para otro sentido de la expresión «materia inteligible», cf. Z, 10, 1036 a 9). [Tomás Calvo Martínez, *AM*, nota 37, p. 359. Para el otro sentido de la expresión: *ibid.*, nota 61 de p. 316. Vid. también Ross, *AM* II, «Commentary», p. 238; Tricot, *AM* II, nota 3 *ad. loc.*, p. 476.].

³² La línea 1045 b 7 (οὐδ' ὥς... καθ' ἕκαστα) presenta problemas de interpretación, entre los cuales está la cuestión de a qué equivale τὰ καθ' ἕκαστα. Para Ross «τὰ καθ' ἕκαστα = the several categories» (*AM* II, «Commentary», p. 239). Tricot se adhiere a la interpretación de Ross, traduciendo esta línea: «... ni en tant que l'Être et l'Un peuvent exister